Rivista Italiana di Teosofia

ANNO LXX N. 11, NOVEMBRE 2014

RASSEGNA MENSILE DELLA SOCIETÀ TEOSOFICA ITALIANA

"Poste Italiane spa - Spedizione in Abbonamento Postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) Art. 1, comma 1, DCB Vicenza" - ISSN 2281 6127 - Abbonamento annuo € 25
Contiene I.P.

Etica stoica

Prima Parte

ANDREA BRAGGIO

Introduzione

Dopo aver dominato la scena filosofica durante l'Ellenismo e la prima età imperiale, lo Stoicismo comincia a decadere con il sorgere del Neoplatonismo, che impone una maggiore rilevanza al pensiero di Platone e Aristotele rispetto ad altri pensatori, sia precedenti sia successivi. La scelta dei testi filosofici da leggere, copiare e trasmettere nel tempo, dipende in larga misura dalle preferenze delle scuole neoplatoniche. Dunque non sorprende affatto che, tra le etiche antiche, la riflessione degli Stoici sia oggi la meno nota anche agli studiosi di filosofia morale.

La difficoltà di tenere conto del contributo stoico nelle discussioni etiche odierne dipende dallo stato frammentario in cui ci sono pervenute le dottrine di questa scuola. Come per i Presocratici, anche gli Stoici vengono studiati sulla base dei frammenti, cioè delle citazioni delle loro dottrine fatte da altri. Questi frammenti sono stati riuniti all'inizio del secolo scorso da Hans von Arnim in *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig 1903-1924), una raccolta in 4 volumi più volte ristampata[1].

Oltre alle moderne Storie della filosofia, il lettore può avvalersi di tre testi antichi giunti fino a noi per una introduzione all'etica di questa scuola. Il primo testo è il terzo libro del *De finibus* di Marco Tullio Cicerone (106-43 a.C.), che rimane tuttora la più popolare versione dell'etica stoica. La seconda fonte in nostro possesso è il settimo libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio (III sec. d.C.). La terza è il secondo libro delle *Egloghe* di Giovanni Stobeo (V sec. d.C.), attribuito generalmente al filosofo di corte Ario Didimo (I sec. a.C.), amico e consigliere di Augusto, ricordato da Diogene Laerzio in una lista di Stoici importanti[2].

I testi di Ario e Diogene rientrano in quello che gli odierni storici della filosofia indicano come genere dossografico, cioè finalizzato a riunire e a mettere a confronto diverse opinioni filosofiche su uno stesso argomento. La dossografia, letteralmente "scrittura di opinioni (*doxai*)", è un repertorio di problemi cui seguono esposizioni concise delle opinioni formulate da vari autori in risposta a essi. Queste sono generalmente sganciate sia dal contesto entro il quale erano state formulate, sia da una loro rigorosa successione cronologica[3].

Oggi pare condivisa l'idea che queste due dossografie possano aver avuto un uso interno alle scuole e dunque siano state utilizzate dai discepoli di qualche maestro stoico come promemoria delle dottrine principali. Entrambe hanno un taglio non divulgativo, un tono imparziale e distaccato, né critico né elogiativo. Secondo l'analisi di Julia Annas, di cui tengo conto in questo articolo, è possibile considerare alcuni fattori che consentono di ipotizzare una derivazione da fonti simili: una lista di numerose corrispondenze; medesima trattazione dei temi principali dell'etica stoica; stessa misura di tecnicismo; il destinatario di entrambe le fonti non è un principiante e queste paiono scritte da un autore che ha consultato manuali tecnici e ha prodotto un distillato delle idee ivi contenute.

Le parti del sistema

Diogene, il cui resoconto appare più disordinato ma più vivace, non è un filosofo di scuola e non ha il problema di fare proseliti: è soprattutto interessato a trasmettere notizie in modo non sistematico. Come si può notare dal carattere più esasperante dell'esposizione, fatto di innumerevoli divisioni, Ario si avvale invece di una procedura di tipo sistematico. La sua esposizione prende le mosse da una classificazione delle cose esistenti in *beni*, *mali* e *indifferenti*, entità che non sono né beni né mali. Oltre alle *alternative di contraddizione* è possibile un'*alternativa neutra* che non è né l'uno né l'altro. Questa tripartizione che accoglie divisioni ha una sua ragione d'essere di tipo metodologico: per conoscere qualcosa lo stoico deve definirla nella sua essenza, comprendendone la natura e, per fare questo, deve diversificarla in modo netto da altre cose.

In generale, la procedura adottata da Ario è tipica dello scritto rivolto a persone già preparate a ricevere tali informazioni e che hanno già un'idea dello stretto rapporto tra l'etica, la fisica e la logica. Diversa è l'importanza accordata di volta in volta a ciascuna di queste tre parti e diverso è anche l'ordine in cui vengono insegnate dai vari maestri della Stoà. Nella filosofia degli Stoici queste tre parti sono comunque interdipendenti e danno vita a un sistema olistico. Un filosofo dei tempi antichi tuttavia avrebbe potuto accostarsi all'insegnamento della scuola a partire da una sola di queste, senza approfondire le altre. Le metafore con cui gli Stoici parlano della filosofia confortano questa tesi. Diogene riporta (VII 40) la metafora di Posidonio di Apamea (135-51 a.C.), secondo il quale la filosofia è un essere vivente, in cui la logica costituisce le ossa e i nervi, l'etica le parti carnose e la fisica l'anima. Oppure: la fisica le parti carnose e l'etica l'anima. In questa seconda accezione, l'anima (etica) rappresenta la parte più intima e segreta, quella che si rivela per ultima e dunque la più importante. Per suggerire il carattere inseparabile dei tre elementi costitutivi della filosofia, dove nessuno sta a fondamento degli altri, vengono sottolineate altre metafore: la filosofia è simile a un uovo, dove la logica costituisce il guscio, l'etica il bianco e la fisica il tuorlo. O ancora: la filosofia è un fertile campo, dove la logica è la siepe esterna, la fisica gli alberi e l'etica i frutti. In questo terzo schema, per conoscere l'etica (i frutti) è bene conoscere prima la fisica (gli alberi)[4].

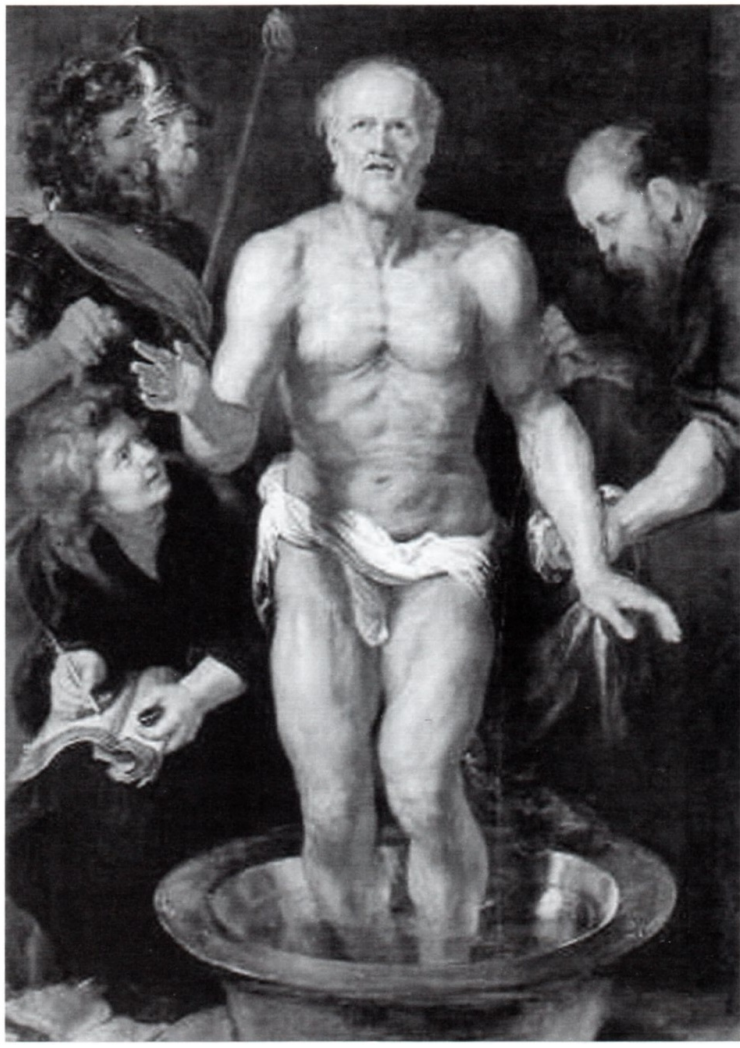
La tripartizione del sistema, istituita già dal fondatore Zenone di Cizio (333-262 a.C.), non rappresenta un semplice artificio retorico, ma un'organizzazione del discorso che riproduce l'unità organica del mondo. Da questo punto di vista, Ario non dà conto di un punto importante che ritroviamo invece nel resoconto di Diogene: il riferimento ai fondamenti naturali dell'etica. Nella dottrina stoica, il principio etico si fonda sulla natura dell'uomo, che è parte della natura universale (Diogene 87). Il motto degli Stoici è *vivere conformemente alla natura* o *vivere secondo i dettami della natura*, dove per *natura* è da intendersi sia la *physis* universale, sia la *physis* specifica dell'uomo, la quale della *physis* universale è un momento, una parte, un frammento[5].

Per lo stoico il mondo è una totalità ordinata da una razionalità divina e il sapiente l'espressione di questo ordine sul piano antropologico. Giuseppe Cambiano segnala che la "*conoscenza infallibile dell'ordine razionale e divino del mondo si traduce necessariamente in un comportamento razionale del tutto conforme a quest'ordine. Il sapiente è dunque perfettamente inserito in un ordine rassicurante e presenta una regolarità di comportamenti analoga a quella della natura, senza falle né oscillazioni*" [6].

Anche se il saggio rappresenta una figura limite o un'eccezione nella storia dell'umanità, ne esiste uno ogni cinquecento anni, come la fenice, avrebbe detto Seneca (4 a.C. - 65 d.C.), meno frequente dei parti di una mula, secondo Crisippo (280-210 a.C.), l'etica stoica non è

concepita come un'utopia, dai seguaci di questa corrente. Carlos Lévy suggerisce che vada piuttosto concepita come una descrizione rigorosa dei meccanismi dell'azione e come definizione di una saggezza realizzabile, nonostante il suo carattere radicale[7]. Al di là della sua esistenza effettiva, la figura del saggio, tema che occupa i lunghi paragrafi conclusivi dei testi di Ario e Diogene, si configura quale modello capace di offrire un orientamento completamente nuovo e privo di incertezze[8]. L'azione del sapiente, che coincide con l'atto unico della Ragione universale presente in ogni cosa, è volta a congiungere la sfera fisica, quella logica e quella etica rivelandone l'inseparabilità: per lui vi è un'unica ragione che opera al tempo stesso nella natura (ambito fisico), nella comunità umana (ambito etico) e nel pensiero individuale (ambito logico). Pierre Hadot chiarisce questo punto quando afferma che "*la filosofia era, per questi filosofi, un atto unico che si doveva praticare in ogni istante, con un'attenzione (prosoche) rinnovata senza sosta quanto a se stessa e al momento presente. L'atteggiamento fondamentale dello stoico è appunto questa continua attenzione, che è tensione costante, coscienza, vigilanza di ogni attimo. Grazie a questa attenzione, il filosofo è di continuo perfettamente cosciente, non solo riguardo a quanto fa, ma anche riguardo a quanto pensa – è la logica vissuta – e riguardo a ciò che egli stesso è, vale a dire alla sua collocazione nel cosmo – è la fisica vissuta. Questa coscienza di sé è, prima di tutto, una coscienza morale; essa cerca di realizzare in ogni istante una purificazione e una rettifica dell'intenzione; essa vigila in ogni istante a non ammettere alcun altro motivo di azione se non la volontà di fare il bene. Ma tale coscienza di sé non è solamente una coscienza morale, essa è anche una coscienza cosmica e razionale: l'uomo attento vive di continuo in presenza della Ragione universale, immanente al cosmo, vedendo ogni cosa nella prospettiva di questa Ragione, assentendo con gioia alla sua volontà*" [9].

In riferimento a questa tripartizione, anche



Pieter Paul Rubens (1577-1640): Morte di Seneca (1614)

per Seneca si tratta di distinguere il vasto corpo della filosofia nelle membra che lo compongono. Proprio attraverso lo studio delle singole parti è più facile giungere a quella comprensione globale cui perviene la mente del sapiente. Ma, poiché all'uomo ordinario non è concesso di godere questa visione che può abbracciare tutta intera la filosofia con la stessa rapidità con cui lo sguardo abbraccia la volta celeste, viene utile considerarla come facciamo quando vogliamo osservare le diverse parti del mondo. Da qui nasce l'esigenza di dividere la filosofia in una parte che forma l'animo, una che rivolge la sua indagine alla natura e un'altra ancora che esamina la proprietà dei vocaboli, i legami sintattici e il modo di ragionare.

Dedicata alle parti e ai compiti della filoso-

fia, la Lettera 89 delle *Epistulae morales ad Lucilium* circoscrive nello specifico l'ambito della morale, divisa a sua volta in tre capitoli: "*il primo esamina ciò che deve essere attribuito a ciascuno e ciò che determina il valore di ogni cosa; esame molto utile, poiché è indispensabile dare alle cose il loro giusto valore. Il secondo capitolo riguarda gli impulsi; il terzo l'azione. Infatti occorre anzitutto che uno giudichi il valore di una cosa; in secondo luogo, che sappia regolare l'impulso che lo spinge verso di essa; in terzo luogo, che ci sia accordo fra l'impulso e l'azione, in modo che in tutte queste tre fasi uno si trovi sempre coerente con se stesso. Una deficienza in una delle tre fasi provoca disordine anche nelle altre. Infatti, non giova aver saputo determinare il valore di tutte le cose, se poi ci volgiamo a esse con un impulso eccessivo. Né giova aver represso gli impulsi e saper dominare le proprie passioni, se poi al momento di agire ci manca il senso dell'opportunità e non sappiamo né quando, né dove, né come dobbiamo agire. Una cosa è conoscere il giusto valore delle cose, un'altra è cogliere l'occasione opportuna, un'altra saper dominare gli impulsi e volgersi all'azione senza precipitazione. C'è equilibrio e coerenza nella vita quando l'azione è proporzionata all'impulso e questo si regola in relazione al valore dell'oggetto: sarà quindi più o meno vivace nella misura in cui l'oggetto merita di essere desiderato*"[10].

Anche se non è cosa facile, l'etica è soprattutto un fatto di coerenza. Nella Lettera 20 Seneca afferma che la filosofia insegna ad agire, non a parlare, ed esige che si viva secondo le sue norme, così che le parole non siano in contraddizione con la vita e ci sia piena coerenza in tutto il nostro operare. L'uomo misura i propri progressi non in relazione a ciò che dice o scrive, ma in base alla fermezza del suo animo nel dominare le passioni: i fatti devono provare la bontà dei discorsi. Del resto, avverte Seneca, non vi sono peggiori nemici dell'umanità di coloro che vivono ben diversamente dalle regole di vita che prescrivono agli altri. La loro stessa persona si presenta come un esempio vivente dell'inutilità dei loro insegnamenti, dato che sono schiavi di tutti i vizi che dicono di condannare. Da un capo all'altro della storia della filosofia antica, in quasi tutte le scuole, ci si imbatte sempre negli stessi avvertimenti riguardo al pericolo che corre il filosofo quando immagina che il suo discorso possa bastare a se stesso; quando l'architettura concettuale che costruisce o ricostruisce è slegata da un certo *modo di vivere*, che diventa così una sorta di appendice accessoria dell'attività teoretica[11].

Nella Lettera 6, che ha come oggetto il valore dei buoni esempi nel perfezionamento spirituale, Seneca scrive che "*Cleante non avrebbe espresso compiutamente il pensiero di Zenone se si fosse limitato a udirne le lezioni; egli entrò nella vita del maestro, ne esaminò tutti gli aspetti più segreti, osservò se viveva in conformità della sua dottrina. Platone e Aristotele e tutta la schiera dei filosofi che avrebbero poi seguito vie diverse, trassero più vantaggio dall'esempio di vita che dalle parole di Socrate. Non la scuola di Epicuro, ma la convivenza con lui, rese grandi uomini Metrodoro, Ermarco e Polieno*"[12].

La natura dell'uomo

Nel contesto dell'ontologia stoica, l'anima dell'uomo non è sostanza immateriale ma è *corpo*, sia pure corpo privilegiato, ossia *pneuma* caldo o *fuoco* dotato di mente. È un soffio igneo, un principio informatore che viene dal doppio seme del padre e della madre[13]. L'anima è un corpo sottile che permea interamente l'organismo fisico, lo vivifica e presiede a tutte le sue funzioni essenziali. È un'entità unitaria il cui principio direttivo è la ragione. Lo pneuma è presente in gradi diversi di rarefazione e tensione nei differenti piani della realtà: negli oggetti "inanimati" si limita a dare loro coesione e compattezza; nelle piante si configura come natura in senso stretto, assicurando le funzioni vitali minime; negli animali e nell'uomo si caratterizza come anima.

Gli Stoici distinguono otto parti dell'anima

(Diogene 111): i cinque sensi, la facoltà di generare, di parlare e la parte direttrice o egemonico (*hegemonikón*). Paragonato a un ragno al centro della sua tela o al corpo di un polipo, le cui altre parti sarebbero i tentacoli, l'egemonico ha sede nel cuore ed è considerato come il principio di una tensione che si irradia: "*Gli Stoici dicono che la parte più nobile dell'anima è la parte maestra che guida le altre, è quella che crea le rappresentazioni, i consensi, i sentimenti, gli appetiti ed è ciò che viene chiamato "il discorso della ragione". Da questa parte ne escono altre sette, che si diramano attraverso il resto del corpo né più né meno dei tentacoli di un polipo. Di queste sette parti, cinque costituiscono i sensi naturali: la vista, l'odorato, l'udito, il gusto e il tatto. La vista è lo spirito che si stende dall'intelletto fino alle orecchie, l'odorato è lo spirito che passa dalla ragione fino al naso, il gusto è lo spirito che passa dalla parte maestra fino alla superficie sensibile delle cose adatte al tatto. La sesta parte si chiama parte riproduttiva ed è uno spirito che viene dalla parte principale fino agli organi sessuali. La settima parte è quella che Zenone chiama la voce, che è uno spirito che va dalla parte maestra fino alla gola, alla lingua e agli altri organi della parola. Per il resto la parte maestra è posta, come nel mezzo del suo mondo, nella testa rotonda in forma di palla*"[14].

Nell'uomo anche l'appetizione e le passioni dipendono dalla ragione e i conflitti morali non derivano da conflitti tra parti diverse dell'anima (Platone), ma riguardano tutti la ragione e il suo uso. L'appetizione consiste nel desiderare una certa cosa e tendere verso di essa, si fonda su un'operazione intellettuale, cioè su un atto di assenso a tale desiderio, che poi si traduce nella spinta ad agire in un determinato modo. Proprie solo degli esseri umani, perché dotati di pensiero, le passioni (dolore, paura, concupiscenza, piacere ecc.) sono invece un movimento irrazionale, caratterizzato da contrazione o dilatazione eccessiva dello pneuma, che induce a dare un assenso precipitoso. Secondo Crisippo, anche le passioni consistono in un giudizio di

Marco Tullio Cicerone

valore su ciò che è bene o male ma, nel loro caso, si tratta di un giudizio falso. Julia Annas spiega che gli Stoici "*sono rigoristi quando sostengono che tutte le passioni implicano giudizi sul valore gravemente erronei, ma non sono intellettualistici in modo ingenuo. Essi suppongono invece che la passione sia un impulso focalizzato e diretto da un giudizio, cosicché le passioni non sono forze arazionali interne all'uomo, ma sono un'espressione particolare di credenze relative al valore umano. La personalità stoica è unitaria: sia nel virtuoso sia nel non virtuoso le passioni implicano e rivelano i valori umani, nella stessa maniera in cui lo fanno le espressioni più apertamente razionali del carattere*" [15].

Come abbiamo visto, appetizione e passione contengono entrambe un giudizio di valore, ma la seconda, meno razionale della prima, viene considerata un pervertimento della ragione, un movimento dell'anima contrario alla natura. La passione è propria dell'uomo la cui ragione è "priva di *tonos*", in cattiva salute, instabile e in-

controllabile, la quale sbaglia quando concede il proprio assenso all'impulso a compiere una determinata azione[16].

Ario afferma, per esempio, che colui che si trova in stato passionale, pur vedendo che fare una certa cosa non conviene, è spesso indotto a farla, "*trascinato dalla veemenza come da un cavallo indocile*". Anche nel caso comprenda o sia indotto a comprendere che non bisogna addolorarsi o spaventarsi o, più in generale, non essere in preda a stati disordinati che deviano dalla ragione, non di meno egli non si stacca da uno stato che finisce per dominarlo. Questo è un tema che Seneca toccherà molte volte nelle *Lettere a Lucilio*, anche in polemica con i seguaci della filosofia di Aristotele, per i quali le passioni vanno solo moderate. Gli Stoici considerano invece le passioni una malattia e non vedono come una malattia, per quanto attenuata, possa essere utile e salutare. Da qui l'idea di estirparle, di sopprimerle senza indugi e di resistere loro quando vogliono entrare, perché si fa meno fatica a impedirne l'ingresso che a cacciarle via, una volta che si sono radicate e, nel tempo, hanno acquisito forza. *Desiderio irrazionale, paura, dolore, piacere* e tutti i concetti minuziosamente definiti che cadono sotto questi quattro portano via tempo, non danno tregua e tolgono ogni tranquillità: rappresentano un vero e proprio impedimento per colui che intende "*sollevarsi e alzare gli occhi per contemplare la verità*". Seneca ritiene però che l'uomo ami e al tempo stesso abbia in odio i vizi di cui è schiavo. L'uomo che ha concesso troppo ai vizi diventa un rammollito e, per quanto la sua vita viziosa possa nausearlo e far nascere in lui il proposito di correggersi, egli finisce poi quasi sempre per riconciliarsi con essa.

Note:

1. Segnalo anche la raccolta di frammenti dei filosofi ellenistici, con testo critico e commento, di A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 2 vol.; R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, con testo greco a fronte, presentazione di G. Reale, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di R. Radice, Bompiani, Milano, 2002.

2. J. Annas, *L'etica stoica secondo Ario Didimo e Diogene Laerzio*, p. 7, in Ario Didimo, *Diogene Laerzio, Etica stoica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008.

3. Per uno studio del problema delle fonti antiche e della dossografia filosofica, rimando a M. Giusta, *I dossografi di etica*, 2 vol., Giappichelli, Torino, 1964-1967; G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia, Torino, 1986.

4. C. Lévy, *Le filosofie ellenistiche*, Einaudi, Torino, 2002, p. 104.

5. M. Pohlenz, *La Stoa*, vol. 1, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pp. 223-227.

6. G. Cambiano, *La filosofia in Grecia e a Roma*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 22.

7. C. Lévy, *Le filosofie ellenistiche*, Einaudi, Torino, 2002, p. 151.

8. G. Cambiano, *Storia della filosofia antica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 155.

9. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 2010, pp. 134-135.

10. Seneca, *Lettere a Lucilio*, 89, 14-15.

11. Sul tema della filosofia come maniera di vivere e contro un'immagine della filosofia antica ridotta al suo contenuto dottrinale e senza rapporto diretto con un modo di vita filosofico, ci sono due lavori di Pierre Hadot che meritano di essere considerati con attenzione: *Esercizi spirituali e filosofia antica*. Nuova edizione ampliata, a cura e con prefazione di Arnold I. Davidson, Einaudi, Torino, 2005; *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 2010. Dello stesso autore, può venire utile al nostro discorso anche il capitolo XV (intitolato *Lo studio della natura come esercizio spirituale*) dell'opera *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino, 2006.

12. Seneca, *Lettere a Lucilio*, 6, 6.

13. J. Brun, *Lo Stoicismo*, Xenia Edizioni, Milano, 1998, p. 53.

14. Plutarco, *Sulle opinioni dei filosofi*, IV, 21.

15. J. Annas, *L'etica stoica secondo Ario Didimo e Diogene Laerzio*, p. 20, in Ario Didimo, *Diogene Laerzio, Etica stoica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008.

16. G. Cambiano, *Storia della filosofia antica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 162-163.

Andrea Braggio è socio indipendente della Società Teosofica Italiana.